



## トマス・アキナスにおける「枢要徳」について

著者	桑原 直巳
雑誌名	哲学・思想論集
巻	45
ページ	232(19)-214(37)
発行年	2020-03-28
URL	<a href="http://doi.org/10.15068/00159941">http://doi.org/10.15068/00159941</a>

## トマス・アクィナスにおける「枢要徳」について

桑 原 直 己

### 【1】はじめに

近代以降の倫理学が行為の評価に関心を集中し、行為者の評価に対する視点を欠いてきたことに対する反省を踏まえ、徳倫理の現代的意義が近年見直されつつある。そうした背景のもと、国内外の中世哲学研究において、伝統的に「枢要徳 *virtutes cardinales*」と呼ばれる「賢慮 *prudentia* < *phronēsis*」「正義 *justitia* < *dikaiosynē*」「節制 *temperantia* < *sōphrosynē*」「勇気 *fortitudo* < *andreia*」という四つの「主要的な」徳をめぐる研究が大きな進展を示している。20 世紀中葉、Delhaye や Gauthier、そして Lottin らによって先鞭をつけられた研究は、最近になって、中世全体を視野に収めた I. P. Bejczy<sup>\*1</sup> や 13 世紀に焦点を絞った R. E. Houser<sup>\*2</sup> などによって新たな局面に入っている。その結果、枢要徳が教父思想や中世思想に伝播していった経緯については一定の見通しが示されつつある。

こうした研究状況を受け、我が国の中世哲学会において 2 年連続して「枢要徳思想の形成と展開」と題するシンポジウムが、各回のシンポジウムが扱う分野について包括的に論じる講演（「シンポジウム連動特別報告」）とセットとなる形で企画されている。シンポジウムおよび連動特別報告は、2019 年度は「教父思想における枢要徳の受容と形成」を、2020 年度は「スコラ学における枢要徳の展開」をテーマとしている。本稿は、2020 年度における特別報告を依頼されている筆者が、これに先立ち、代表的なスコラ学者であるトマス・アクィナスにおける枢要徳理論の骨子をまとめておくことを意図したものである。

### 【2】「枢要徳」とは

「枢要徳 *virtutes cardinales*」という語を最初に用いた人物はアンブロシウスであるとされている。しかし、これら四つの徳目を枚挙する伝統は古くはプラトンにまで遡る。プラトンは『国家』篇第四巻において、魂の三部分説にもとづき「智慧 *sohia*, *phronēsis*」「勇気 *andreia*」「節制 *sōphrosynē*」をそれぞれ魂の「理知的部分」「気概的部分」「欲望的部分」に固有なものとして、そして「正義 *dikaiosynē*」を三部分全体の調和的統合として示している。プラトンにおいて「*sohia*」と「*phronēsis*」とはほぼ同義であったが、アリストテレスは「*sophia*」（智慧）から「*phronēsis*」（賢慮）を独立させていったと言える。

<sup>\*1</sup> Istvan P. Bejczy, *The Cardinal Virtues in the Middle Ages: A Study in Moral Thought from the Fourth to the Fourteenth Century*. (Brill's Studies in Intellectual History 202.) Leiden: Brill, 2011.

<sup>\*2</sup> Rollen E. Houser, *The Cardinal Virtues: Aquinas, Albert, and Philip the Chancellor*, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 2004.

このような枢要徳は、異教的古代ギリシアにその起源を持ちながらも、教父時代から初期中世にかけて、特に実践的な倫理の場面で、パウロに即してアウグスティヌスが枚挙した「信仰 *fides*」「希望 *spes*」「愛徳 *caritas*」というキリスト教に固有な三つの「対神徳 *virtutes theologicae*」を具体的倫理の場面において補完するものとして、キリスト教世界に受容されていったものと理解されている。

枢要徳をめぐっては、伝統的に「四つ」という数とその中での順序というテーマ、そして、四つの枢要徳が実は互いに結びついているとされる「徳の結合」というテーマが論じられてきた。

まず、枢要徳の数についてであるが、アリストテレスは『ニコマコス倫理学』(*Ethica Nichomacea*, 以下「*EN.*」と略記)において徳を知性的徳と倫理的徳とに分けた上で、さらに倫理的徳として12の徳目<sup>\*3</sup>を枚挙している。このように、徳の分類は必ずしも後に枢要徳と呼ばれる四種のみに固定されていたわけではない。アンブロシウスも、また彼が依拠していたキケロも、多数の倫理的徳を認めた上で、これらを「四つの枢要徳」に還元させている。

徳の結合的統一をめぐっては、アンブロシウスがキケロ経由でストア哲学に依拠している点に留意する必要がある。ストア派の特徴は、諸々の徳が結合して一体をなしていることを強調するところにある。賢慮なしに正義はあり得ず、正義なしに賢慮はあり得ないとされるように、諸徳は相互に緊密に結びついているものとされる<sup>\*4</sup>。こうした諸徳の結合の故に、語の最も厳密な意味では「徳は一つである」とされるが、「大衆の用法によれば」「いわば諸徳の形相が分割され」<sup>\*5</sup>、その結果、様々な徳目が語られることになる。とされる。

以上にごく簡潔に概観した前史を踏まえた上で、以下にトマス・アクィナスが枢要徳をどのように捉えていたのかを明らかにすることとする。

### 【3】 トマス・アクィナスにおける枢要徳

#### (一) トマスにおける枢要徳—欲求の正しさを要求する徳

トマス・アクィナスの倫理学「各論」にあたとされる『神学大全』II-II（以下「II-II」と略記）は、信仰・希望・愛徳という三つの対神徳、そして賢慮・正義・節制・勇気という四つの枢要徳を柱として、すべての倫理的現象をこれら「七元徳」のもとに還元する形で構成されていることはよく知られている。

トマスの倫理学における徳論、特に枢要徳をその主要的な要素として含んでいる「人間的な徳 *virtus humana*」の領域において、アリストテレス倫理学の枠組みが大幅に取り込まれている。まず、トマスはアリストテレスによる「知性的徳」と「倫理的徳」との区別を受け入れ、彼の徳論の基本的枠組みとしている。その上で、トマスは「枢要徳」を基本的には倫理的徳のうちに位置づけている。

トマスが「枢要徳」の概念を主題的に導入しているのは『神学大全』I-II（以下「I-II」

\*3 *EN.* 1107b1-1108b15

\*4 Ambrosius, *De Officiis Ministrorum*, 1.129,

\*5 Ambrosius, *De Officiis Ministrorum*, 1.124, cf. Cicero, *De Officione*, 2.10.35

II」と略記) q.61 a.1 である。この項のタイトルは「諸々の倫理的徳は枢要的 *cardinales* もしくは主要的 *principales* と呼ばれるべきか」という問いであった。つまり、ここでトマスは「枢要的」ということを「主要的」と言い換えている。

*sed contra* において、「四個の枢要徳」の典拠であるアンブロシウスの權威を掲げた<sup>\*6</sup> 後、主文でまずトマスは問題とされる徳の範囲を「人間的徳」に限定する。その上で、「人間的な徳のなかで徳の完全な意味に即して *secundum perfectam rationem virtutis* 語られるのは、欲求が正しいものであることを要求するような徳」であると述べる<sup>\*7</sup>。ここで「完全な意味に即しての徳」とは、人がそれによって「善い働きをなすための技能 *facultas* を生ぜしめるのみでなく、或る人をして当の技能を現実に正しく実行せしめる」ような徳であり、「徳の不完全な意味に即して *secundum imperfectam rationem virtutis* 語られる」徳とは人がそれによって「善い働きをなすための技能を獲得する」が、正しい実行までは保証しないような徳である。

この区別は *I-II* q.56 a.3 を受けている。ここでトマスは「学知 *scientia*」「智慧 *sapientia*」「直知 *intellectus*」「技術 *ars*」といった知性的徳のほとんどは「善い働きをなすための技能」のみを与えるに過ぎない「不完全な意味での」ないしは「限定的な意味での *secundum quid*」徳にすぎないとしている。このことをトマスは「文法学 *grammatica*」を例にとって解説する。文法学を通じて人は正しく語る技能を身につけるのであるが、文法学は人間をして現実に常に正しく語る者たらしめるのではない。文法学者はわざと粗野な言葉づかいをすることや、文法違反をすることができるからだという。

*I-II* q.61 a.1 c. に戻ろう。トマスは完全な意味に即しての徳、すなわち善い行為をなすための技能のみならず、その善い行為の実行そのものをも生ぜしめる徳は、欲求の正しさを要求する徳である、と言う。

ここでトマスは、完全なものは不完全なものよりも主要的であるとの理解を前提として導入し、欲求の正しさをふくむような諸徳、すなわち倫理的徳と賢慮とが主要的な、すなわち「枢要な」徳であると帰結する。

## (二)「知性的だが倫理的でもある」賢慮

伝統的な「枢要徳」のうちに賢慮が含まれている以上、トマスもこれを枢要徳に加えるのであるが、知性的徳と倫理的徳という二分法によれば賢慮は知性的徳ということになる。「枢要的」＝「主要的」＝「完全」＝「欲求が正しいものであることを要求」ということで、枢要徳は基本的に倫理的徳であるとする、賢慮の位置づけは微妙となる。つまり、賢慮は知性的徳でありながら「ある意味で倫理的徳である」ということになる。この問題は *I-II* q.58 a.3 arg.1 で取り上げられている。

賢慮は倫理的徳と知性的徳との中間にある何物かであるように思われる。というのも、それは『ニコマコス倫理学』<sup>\*8</sup> において知性的徳のひとつに数えられており、さらにすべての人がそろってそれを四つの枢要徳 *virtutes cardinales* —それらは……倫理的

<sup>\*6</sup> *I-II* q.61 a.1 sc. Ambrosius, *Super Lucam* 5.62

<sup>\*7</sup> *I-II* q.61 a.1 c.

<sup>\*8</sup> *EN.*, VI, 1139b16; 1140b28

徳である一の一つに数えているからである。それゆえ、徳は知性的徳と倫理的徳によって、それらを直接の部分として、十分に区分されるのではない<sup>\*9</sup>。

これに対して、トマスは次のように答える。

賢慮はその本質 *essentia* に即していえば知性的徳である。しかし、それがかわる対象領域 *materia* に即していえば倫理的徳と一致するところがある。……賢慮は為すべきことがらについての正しい理性だからである。そして、この意味で賢慮は倫理的徳の一つに数えられるのである<sup>\*10</sup>。

トマスが枢要徳を基本的には倫理的徳として位置づけており、賢慮もまた「ある意味で倫理的徳である」がゆえに枢要徳のうちに数えられるものであるとしていたことが明らかになった。

しかしながら、知性的徳と倫理的徳との間では知性的徳に優位を認めるのが伝統的な常識である。たとえば、アリストテレスの徳倫理学は全体として欲求能力の理性に対する服従という形で魂の秩序が成立するものであると理解されている。たとえば、*I-II q.61 a.1 arg.3* はこの問題を展開する異論である。

本質によって *per essentiam* 何ものであるところのものが、分有によって *per participationem* そうであるものよりも、より主要的である。ところが、……知性的徳が本質によって理性的であるものに属するのにたいして、倫理的徳は分有によって理性的であるものに属する。それゆえ、倫理的徳ではなく、むしろ知性的徳が主要的なものである<sup>\*11</sup>。

この異論に対してトマスは以下のように答えている。

賢慮以外の知性的徳は、その基体 *subjectum* に関していえば、倫理的徳よりもより主要的であるとはいえ、徳の本質側面 *ratio virtutis* に関していえばより主要的なものではない。というのは、徳は欲求の対象であるところの善にかかわるものだからである<sup>\*12</sup>。

#### 【4】 枢要徳の数と順序

##### (一) 四つの枢要徳とその順序

枢要徳の数と順序とを巡る問題は、13世紀前半において特に論じられたと言われている。トマスの他にも、アルベルトゥスやボナヴェントゥラも様々な理由を挙げて「四つ」という数の必然性を説明している。枢要徳の順序については、トマス以前は任意のものであったとされている。たとえば、『智慧の書』(8:7) では節制・思慮・正義・勇気とあるが、ヒエロニムスの『イザヤ書注解』では思慮・正義・勇気・節制とあり、大グレゴリウスの『道徳論 (ヨブ記注解)』では思慮・節制・勇気・正義の順序を採っているという。

『神学大全』において、枢要徳が「四個」であることについてトマスが論じているのは、*I-II q.61 a.2* である。

<sup>\*9</sup> *I-II q.58 a.3 arg.1*

<sup>\*10</sup> *I-II q.58 a.3 ad.1*

<sup>\*11</sup> *I-II q.61 a.1 arg.3*

<sup>\*12</sup> *I-II q.61 a.1 ad.3*

ここでまずトマスは、*sed contra* において、グレゴリウス<sup>\*13</sup>の権威を掲げる。

その上でトマスは、何らかの事物の数を確定するに際しての二つの根拠を挙げる。それは(1) 形相的原理 *principia formalis* にもとづくこと、そして(2) 基体 *subjecta* にもとづくことである。結論としては(1)(2) いずれの根拠に基づいても、枢要徳は四個とされる。

(1) まず、「形相的原理」についての考察であるが、まずトマスは徳の形相的原理とは「理性の善 *bonum rationis*」であるとした上で、こうした善については二つの仕方でも考察することが可能であるとする。

(1-1) まず、理性が行う考察そのもの *ipsa consideratio* のうちに存するかぎりでの善であり、この面において成立する主要的な徳が賢慮 *prudentia* である。

(1-2) もう一つは、何らかのものに関して理性の秩序 *ordo rationis* がうちたてられることにもとづく善であり、この善がさらに

(1-2-1) 行為、働き *operatio* にかかわる場合には正義 *justitia* が成立する。

(1-2-2) 情念 *passio* にかかわる場合、さらに二つの主要的徳が存在するとされる。情念に関して理性の秩序を確立することが必要となるのは、情念が理性に背反する可能性があるからであるが、その背反の二つの可能性に対応して二つの主要的徳があるとする。

(1-2-2-1) 理性に反することへ駆り立てる情念を抑制する主要的徳は節制 *temperantia* である。

(1-2-2-1) 危険とか労苦への恐れなどのような、情念がわれわれを理性の命ずるところから引きさがらせる可能性に対して、理性の命ずるところにとどまる力を与える主要的徳が勇氣 *fortitudo* である。

(2) 次に、徳の基体にもとづいて考察した場合にも、四つの基体に対応して四つの主要的な徳があるという。

(2-1) 本質によって理性的である *rationale per essentiam* 能力を完成するのが賢慮である。

(2-2) 分有によって理性的であるような *rationale per participationem* 能力はさらに三つに区分される。すなわち

(2-2-1) 正義の基体であるところの意志 *voluntas*、

(2-2-2) 節制の基体である欲望的欲求能力 *concupiscentia*、

(2-2-3) 勇氣の基体たる気概的欲求能力 *irascibilis* の三つであるとされる<sup>\*14</sup>。

「形相的原理」である「理性の善」に関しては、「理性が行う考察そのもの」、「行為、働きにかかわる善」、「理性に反することへ駆り立てる情念の抑制」、「理性の命ずるところにとどまる力」という区分により、「基体」に関しては理性、意志、欲望的欲求能力、気概的欲求能力の区分により、枢要徳の数は「四つ」、また順序も賢慮、正義、節制、勇氣の順であるとされている。

アリストテレス哲学に依拠したトマスの人間論の枠組みが、枢要徳の数および順序を規定していると言える。

<sup>\*13</sup> Gregorii Magni, *Moralium in Iob* II, 49, PL 75, 592

<sup>\*14</sup> *I-II* q.61 a.2 c.



## (二) 枢要徳は賢慮、正義、節制、勇氣に限られる

他方、枢要徳が賢慮、正義、節制、勇氣に限られるという点に関しては *I-II* q.61 a.3 で論じられている。

トマスによれば、四個の枢要徳はその四つの形相的な側面 *ratio formalis* としての理性の善にもとづくが、トマスはその「理性の善」が主要的に見出される行為および情念を次のように枚挙する。

(1) 理性による考察のうちに存する善は、「思案 *consilium*」「判断 *judicium*」のうちよりも主要的には理性による「命令 *imperium*」のうちに見出される。

(2) 「正しさ *rectum*」とか「責務 *debitum*」などの側面にもとづいて行為のうちに措定される理性の善は、「他者にたいして、均等さ *aequalitas* を保ちつつ為される交換および配分のうちに」主要的に見出される。

(3) 情念の抑制に存する善は、主要的には最も抑制困難な情念である触覚にかかわる快樂のうちに見出される。

(4) 情念に対抗して理性の善のうちにとどまることに存する善は、耐えることがもっとも困難な死の危険のうちに見出される。

ここでトマスは、前述の四個の徳を二通りの仕方、すなわち、(I)「共通的形相的側面に基づいて」、(II)「それぞれの事柄における「固有なもの *praecipuum*」から名づけられている限りにおいて」考察することが可能であるとする。

(I) 共通的形相的側面に基づいて考察した場合、賢慮、正義、節制、勇氣はすべての徳に対して一般的・類的なるが故に主要的であるとされる。

(1) の善、すなわち「理性による考察を善く為さしめるような」徳は、すべて「賢慮」と呼ばれる。

(2) の善、すなわち「諸々の行為において責務および正しさという善を実現させるような徳」はすべて「正義」と呼ばれる。

(3) の善、すなわち情念を抑制し、制御する徳はすべて「節制」と呼ばれる。

(4) の善、すなわち、「何らかの情念に対抗して靈魂を堅固なものとする」徳はすべて勇氣と呼ばれる。

ここでトマスは、「聖なる教師たち *sacri doctores*、ならびに哲学者たち *philosophi* もふくめて、多くの人々がこの意味でこれらの徳について語っている。そして、この意味では他の諸徳はそれらの下にふくまれる」と述べている。つまり、教父以来のキリスト教倫理学においてもキリスト教外部の「哲学者たち」にとってもこの意味での枢要徳についての理解は共通であることを強調している。

(II) 他方、「これらの徳がそれぞれのことがらにおける固有なものから名づけられている限りにおいて考察される」場合、諸徳は、他の諸徳から区別された、特殊な徳であることになる。しかしここでも、枢要徳は関わる対象領域が主要的なるがゆえに主要的である、と言う。すなわち

(1) 思案とか判断ではなく命令することにかかわる徳が賢慮と呼ばれる。

(2) 同等の者が相互に責務とする行為 *actio debita* にかかわる徳が正義である。

(3) 触覚の快樂にまつわる欲望を抑制する徳が節制である。

(4) 死の危険に対抗してわれわれを強める徳が勇気である \*15。

### (三) 「徳の還元」の根拠としての「徳の部分」理論

このように、枢要徳が賢慮、正義、節制、勇気の四つに限定されるということは、他の徳はこれに「還元」されるということになる。他の多くの諸徳を四つの枢要徳へと「還元」することはキケロ以来の伝統 \*16 ということになる。枢要徳以外の徳を枢要徳に「還元」する際には、問題の徳がその枢要徳の「部分」である、と言う論法による。キケロも勇気や節制などの諸徳について多くの部分があるとしている \*17。

トマスも、枢要徳以外の諸徳が枢要徳に還元されることについて、それら諸徳が何らかの意味で枢要徳の「部分」である、という形で説明している。トマスは、II-IIにおいて最初に登場する枢要徳である賢慮を論じるに当たり、「徳の部分」についての概観を与えている \*18。ここでトマスは「部分」の概念を「構成的部分 *pars integralis*」「主語的部分 *pars subjectiva*」「可能的部分 *pars potentialis*」に区分する。

(1) 「構成的部分」とは、壁、屋根、基礎が家の部分であると言われる場合の「部分」であり、もとの全体を構成する要素を示している。この意味での賢慮の部分として、「記憶 *memoria*」「直知 *intellectus*」「順応性 *docilitas*」「鋭敏 *solertia*」「理性 *ratio*」「先見 *providentia*」「熟考 *circumspectio*」「慎重 *cautio*」の諸徳を挙げている。なお、これらの諸徳はキケロおよびマクロビウスを典拠とした諸概念である。

(2) 「主語的部分」とは、牛、ライオンが動物の「部分」であると言われる場合の「部分」であり、もとの全体に対して種類系列において下位にあるという意味での「部分」である。トマスはこの意味での賢慮の部分として「統治的賢慮 *prudentia regnativa*」「家政的賢慮 *prudentia oeconomica*」「軍事的賢慮 *prudentia militaris*」を挙げている。

(3) 「可能的部分」とは、「ある何らかの副次的な活動や領域 *materia* へと秩序づけられていて、主たる徳の全能力を占めるものではないものとして組み合わせられた諸徳」とされる。栄養的能力、感覚的能力は魂の部分である、という用法を例として用いており、トマスは賢慮の可能的部分として「熟慮 *eubulia*」「明察 *gnome*」などが挙げられている。

ところで「可能的部分」に関しては、倫理的な枢要徳の場合の方がわかりやすい。この意味では、ある徳の「可能的部分」とは、主要的な徳の「本質側面 *ratio*」の一部を共有しつつ、一部を欠くような徳のことであるとトマスは言う。

たとえば、憐れみ深さ、寛厚は、外的事物にかかわる点と、その対他的性格を正義と共有するものの、「責務 *debitum*」の性格において、「正義」が要求する強い意味での責務性（「法的責務 *debitum legale*」）としての側面を欠き、その高さにおいて法的正義を超える、或る人が徳の高潔さからして果たすべき責務性（「倫理的責務 *debitum morale*」）に基づいたものである、という点で正義と異なる、とされる \*19。

\*15 I-II q.61 a.3 c.

\*16 I-II q.61 a.3 sc. Cicero, *De Oratore* II,53

\*17 I-II q.54 a.4 arg.2

\*18 I-II q.48 a.1

\*19 I-II q.80 a.1 c., q.117 a.5 c, a.5 ad.1



また、神、あるいは親や身分的上位者に対するような傾斜的な関係においては、対他性、責務性については正義と共通するが、正義の本質をなすところの「均等性 *aequalitas*」の側面を欠く、という、上記の寛厚等とは別のタイプの「正義の可能的部分」たる「敬神 *religio*」「孝養 *pietas*」「敬順 *observantia*」という、「均等性」を欠いたタイプの「正義の可能的部分」たる諸徳が帰されることになる<sup>\*20</sup>。

このような形で、「徳の部分」についての理論を洗練させることにより、トマスは一方ではケクロおよびストア派的伝統、他方においてアウグスティヌスの伝統における「諸徳の枢要徳への還元」についての説明を与えている。

## 【5】 徳の区別と結合

### （一） 徳の区別における「一般条件説」と「固有対象説」

*I-II* q.61 a.4 では、四個の枢要徳相互の区別について論じられているが、ここでトマスは、枢要徳を「すべての徳において見出されるところの、人間精神の或る一般的条件 *generales condiciones* を表示しているものと理解している」フィリップス・カンケラリウスらの立場—以下「一般条件説」と呼ぶ—と、「四個の徳をそれらが特定（固有）の対象領域 *materia specialis* へと規定されているかぎりで理解する」アリストテレス、アルベルトゥスらの立場—以下「固有対象説」と呼ぶ—とを区別している。

トマスによれば、一般条件説では、四つの枢要徳を相互に区別できないとしてこれを批判する。一般条件説によれば、全ての倫理的徳には勇気特性である堅固さがあり、全ての倫理的徳は正義特性である正しさ・責務の側面を持つ善へ秩序づけられるし、すべての倫理的徳は節制特性である理性的な節度を守ることになるからである<sup>\*21</sup>。

トマス自身は固有対象説が優るとする。固有対象説では四つの枢要徳は対象の相違にもとづいて区別されることが明らかだからである。しかしながら、トマスは一般条件説を否定はしない。それはおそらく彼以前の権威が徳の区別と結合とについて一般条件説にもとづいて説明していたからであろう。実際 トマスはグレゴリウス<sup>\*22</sup>、アンブロシウス<sup>\*23</sup>らの権威を一般条件説として位置づけている。また、*sed contra* においてトマスが権威として掲げた「徳は愛そのものの異なった諸情動に応じて四個に区分されたものとして語られる」というアウグスティヌスの言葉<sup>\*24</sup>も、一般条件説のうちに数えることができよう。

### （二） *Connexio virtutum per prudentiam* (CVP)<sup>\*25</sup>

「徳の結合」ということはストア派にとって本質的かつ特徴的な主張の一つであった。

<sup>\*20</sup> *I-II* q.80 a.1 c.

<sup>\*21</sup> *I-II* q.61 a.4 c.

<sup>\*22</sup> *I-II* q.61 a.4 arg.1, ad.1, Gregorii Magni, *Moralium in Iob* XXII, 1, PL 76, 212

<sup>\*23</sup> *I-II* q.61 a.4 arg.1, ad.2, Ambrosius, *De Officiis Ministrorum*, 1.181, *ibid*, 1.105

<sup>\*24</sup> *I-II* q.61 a.4 sc. Augustinus, *De Moribus Ecclesiae Catholicae*, 1.25

<sup>\*25</sup> 本節で紹介する *Connexio virtutum per prudentiam* (CVP)、および【6】（二）節で紹介する *Connexio virtutum per caritatem* (CVC) については以下を参照。

拙稿「カトリック・トマスとしての *connexio virtutum per prudentiam* —トマス・アクィナスにおける徳の結合理論の二重性—」（中世哲学会編『中世思想研究』第53巻、2011年）

ストア派の主張では、徳が相互につき従っていて、ひとつの徳をもっているひとはすべての徳をもっていると言う<sup>\*26</sup>。ストア派では彼らが「カトルトーマタ *kathortōmata* [ 正當な行為 ]」と呼ぶ倫理的に完全な行為は、このようにすべての徳を備えた人間によってなされるものとされる<sup>\*27</sup>。ストア派が考える諸徳の結合はきわめて厳格に理解され、「すべての過ちは等価である」<sup>\*28</sup>として、徳と不徳との中間段階が存在することを否認した。

トマスもまた、諸徳—特に倫理的な徳—の結合を主張する。「諸々の倫理的徳は相互に結びついているか」と題する *I-II q.65 a.1* の *sed contra*<sup>\*29</sup> において、諸徳の結合を支持する権威として、(a) アンブロシウス、アウグスティヌス、グレゴリウスという教父たちと並んで、(b) キケロの「もしあなたが一つの徳をもっていないことを告白するならば、何らの徳ももたないであろうということにならざるをえない」という言葉<sup>\*30</sup>が挙げられている。ここで引用されているキケロは明らかにストア的伝統の伝達者として位置づけられているものと理解することが出来る。つまりこの箇所におけるトマスは、「徳の合一」ということを、(a) アンブロシウス、アウグスティヌス、グレゴリウスという教父たちによるキリスト教的伝統と並んで、(b) キケロを媒介とするストア派的伝統をも権威とし、自らの論の場を設定していた、とすることができる。

しかしながら、この項の主文<sup>\*31</sup>ではストア派の論拠がそのまま取り上げられているわけではない。むしろ、トマスはアリストテレスの枠組みに従って「諸徳の結合」を説明しようとしている。

まずトマスは、倫理的な徳を「完全なもの」と「不完全なもの」とに区別する。「不完全な倫理的な徳」とは、善い行為を為すことへの単なる傾向性、つまり徳の現象的な表現である。トマスによれば、この意味での倫理的な徳は互いに結びついてはいない。生具的な体質的な素質や習慣づけにより、徳の現象的な表現形態は人によってまちまちだからである。しかし、「完全な倫理的な徳」、すなわち、善い行為を「善く *bene*」為すことへと傾かしめる性向は、互いに結びついている、と結論づけている。

ここでトマスは、人々が徳を異なった仕方では区別しているのに対応して、二つの論拠が与えられる、としている。

第一の論拠は、先に *I-II q.61 a.4* に関連して紹介した一般条件説である。*sed contra* で挙げた (a) のアウグスティヌス、グレゴリウスといった教父たちの論拠はこちらに分類される。

<sup>\*26</sup> J. von Arnim ed., *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 3 vol., Lipsiae, 1903-5 (『初期ストア派断片集』京都大学学術出版会、1-5 巻、中川純男他訳、2000-2006) 以下 *SVF*, と略記。3,295-304

<sup>\*27</sup> この厳格さは、いわば「百点か零点か」であって中間はない、とするものである。その結果、ストア派倫理学における徳は現実的には成立しがたい理想的性格を帯びるに至っている。完全な意味における徳に属する行為 (カトルトーマタ)、およびこれを実践する完全な意味におけるストアの有徳者・賢者は現実には成立しないいわば理念とされ、ストア派倫理学はカトルトーマタと現実的・通俗的倫理としてのカテーコンタ [ 義務 ] との二重構造を持つようになった、という。

<sup>\*28</sup> *SVF*, 1,224

<sup>\*29</sup> *I-II q.65 a.1 sc.*

<sup>\*30</sup> Cicero, *Tusculanae Disputationes* 2.14

<sup>\*31</sup> *I-II q.65 a.1 c.*

第二の論拠は、固有対象説であり、ここでアリストテレス倫理学が導入される。

アリストテレスの倫理学において、「賢慮」の徳と倫理的な徳とが相互に前提とし合う一種の循環構造を示していることはよく知られている。『ニコマコス倫理学』第二巻第六章においてアリストテレスは、「[ 倫理的 ] 徳とは選択にかかわる性向であり、[ この選択において ] われわれに対する中庸を保たせる性向のことである。われわれに対する中庸とはロゴスにしたがって規定された中庸、すなわち、賢慮ある人 *phronimos* がそれにしたがってこれ [ 中庸 ] を規定するであろうような、そういうロゴスにしたがって規定された中庸である」<sup>\*32</sup>と規定している。

ここで確認しておくべきことは、倫理的な徳における「われわれに対する中庸」は、具体的には賢慮ある人の判断を基準として示されるものとされている点である。賢慮は倫理的行為における「選択 *hairesis* = *electio*」と「思案 *boulēsis*」を正しいものにする働きを持つものとされており、倫理的行為において、目的よりは手段に関わる。賢慮がこれを正しいものとする思案、選択は手段的なものにかかわるからである。

ところで、徳はこうした賢慮なしには「完全な意味での徳 *kyria aretē*」にならない<sup>\*33</sup>。完全な意味での徳は、単なる外的行為への傾向性、もしくは自然的な性向とは異なり、当人自身による自立的な判断、すなわち理性と選択の働きを伴ったものだからである。

他方、アリストテレスによれば、「賢慮」の方でも、倫理的な徳の存在を前提し、これに導かれて成立する。賢慮は、手段の発見に関わる知であるという点で、「才覚 *deinotēs*」と呼ばれている能力と共通するものをもつ<sup>\*34</sup>。しかし、アリストテレスにあって賢慮は単なる才覚とは異なり、目的への正しい意向を含意している<sup>\*35</sup>。その点で、賢慮の成立は倫理的な徳を前提する<sup>\*36</sup>。

かくしてアリストテレスは、「賢慮なしに、ひとが本来の意味における善いひとではありえないこと、また、倫理的徳なしに、ひとが賢慮あるひとでありえないことは明らかである」<sup>\*37</sup>と結論づける。このように、『ニコマコス倫理学』においては、賢慮の徳と倫理的な徳とが相互に前提とし合う一種の循環構造を示している。

トマスの *I-II* q.65 a.1 c. に戻ろう。トマスは以上の『ニコマコス倫理学』第二巻の論拠を忠実に取り込み、この項における諸徳の結合の第二の論拠としている。

<sup>\*32</sup> *E.N.*, II,6,1106b36-1107a2

<sup>\*33</sup> *E.N.*, VI,13,1144b16-17

<sup>\*34</sup> *E.N.*, III,5,1113b3-5,VI,12,1144a23-29.

<sup>\*35</sup> 今日、たとえば英語の「*prudence*」は「抜け目のなさ」に通じるようなニュアンスを帯びているようであるが、近代以降この「*prudencia* = *phronēsis*」と「*deinotēs* (ドイツ語の *klugheit* もほぼ同義)」との区別が無視されるようになった結果であると言える。

<sup>\*36</sup> 「この [ いわば ] 『魂の目』 [ 才覚 ] に賢慮という性能がそなわってくるのは [ 魂に ] 徳がそなわることなしにはありえない。」(*E.N.*,VI,12,1144a29-31)

「ところで、人柄としての徳は選択にかかわる性向であり、選択は思案にもとづく欲求であるのだから、これらの理由によって、選択が優れたものであるためには、[ 思案における ] ロゴス [ の働き ] は真なるものであり、欲求は正しいものでなければならない。」(*E.N.*,VI,2,1139a22-24)

「こうして、善い人でないかぎり、人が賢慮ある人でありえないのは明白である。」(*E.N.*,VI,12,1144a36-b1)

<sup>\*37</sup> *E.N.*, VI,13,1144b30-32

倫理的徳は選択にかかわる性向であるから、正しい選択をなすことが倫理的徳にとって固有なことである。それゆえ、いかなる倫理的徳も賢慮なしには所有されえない。ところが正しい選択をなすためには、正しい目的 *finis debitus* への傾向性—これは倫理的徳によって直接的に生ぜしめられる—だけでは充分ではなく、さらにまた、ひとは目的にいたるための手段 *ea quae sunt ad finem* を正しく *recte* 選ばなければならない。このことは、目的にいたるための手段を思案し、判断し、命令するところの賢慮によってなされる。したがって、いかなる倫理的徳も賢慮なしには所有されえないことになる。

また同じように、賢慮も倫理的徳が所有されることなしには、所有されえない。なぜなら、賢慮は為すべきことがらに関する正しい理性であるが、理性は為すべきことがらの諸目的を原理としてそこから出発するのであり、そして人がそれら目的へと正しく秩序づけられるのは倫理的徳によってだからである。ここからして、賢慮も諸々の倫理的徳なしには所有されえない、と帰結される。

そしてこのことから、諸々の倫理的徳は賢慮を核として結合していることが明らかにされる。これは先に概観したアリストテレスの議論を忠実に要約したものである。

トマスがアリストテレスに依拠して明らかにしたそうした事態は、一般に「賢慮による諸徳の結合 *connexio virtutum per prudentiam* (以下 CVP)」と呼ばれている。トマスにあって、それは人間的・自然本性の射程内における徳、人間が自らの努力によって獲得できる徳を指し、「獲得的徳 *virtus acquisita*」とも呼ばれている。

結局、トマスはストア的な伝統にもとづく徳の結合に相当する事態を、アリストテレス倫理学の枠組みにおいて完全な意味における倫理的徳は「賢慮」の徳と相互に前提しあっている、ということにもとづく CVP として示していた、ということになる。

## 【6】 枢要徳と対神徳

ここで枢要徳と対神徳との関係について、いくつかの問題点について検討を加えたい。

### (一) 枢要徳と対神徳

まず、枢要徳と対神徳との区別について確認しておく。対神徳の内容は、言うまでもなく『コリント第1書簡』でパウロが挙げている「信仰、希望、愛徳」の三つである<sup>\*38</sup>。

*I-II q.62* において、トマスは対神徳そのものの本質を明らかにしている。

トマスはまず、人間は徳によってかれが至福へと秩序づけられるような諸行為をなそうように完成されるという前提を確認する。ここでトマスは人間の至福 *beatitudo* ないし幸福 *felicitas* に二種類を区別する。

その一つは、人間がその自然本性にそなわった諸根源 *principia suae naturae* によって到達可能な「人間の自然本性に対比的 *proportionata* な幸福」であり、もう一つの至福は「人間の自然本性を超え出るもの」であり、人間は神性を何らかの仕方でも分有することにもとづき、ただ神的なちから *virtus divina* によってのみ到達することができる。

そして、自然本性的な根源によって人間が自然本性に対応する目的 *finis connaturalis* へ

<sup>\*38</sup> *I-II q.62 a.3, I Cor.13.13*

と秩序づけられるように、人間がそれによって超自然的な至福へと秩序づけられるような、何らかの諸根源が神的に人間に付け加えられることが必要であるとされ、このような諸根源が対神徳と呼ばれる、と言う。トマスは対神徳について三つの点を確認している。

まず、それらによってわれわれが神へと正しく秩序づけられるかぎりにおいて、それらは神を対象 *objectum* とするものであること。またそれらはただ神によってのみわれわれに注がれる *infunduntur* こと。さらに聖書にふくまれている神的な啓示 *revelatio divina* によってのみこれらの徳のことがわれわれに伝達されたことである<sup>\*39</sup>。

対神徳と知性的徳、倫理的徳との区別については *I-II q.62 a.2* で論じられている。

*sed contra* では、対神徳が「人間の本性を超えるもの」であるのにたいして、知적および倫理的な徳は「自然本性に即して人間に適合するものである」との論拠を挙げている。

しかし、主文ではトマスは「性向は対象の形相的相違にもとづいて種的に区別される」との前提のもと、「対神徳の対象は神自身であり、かれはわれわれの理性による認識を超え出るものたるかぎり、諸々の事物の究極的目的である」のに対して、「知的および倫理的な徳の対象は人間的理性によって把握され *comprehendi* うようなものである」点に区別の根拠を求めている。

## (二) *Connexio virtutum per caritatem* (CVC)

ここで、対神徳を考慮に入れてくると、トマス倫理学における CVP とは別にもう一つの徳の結合理論に言及することになる。それは、「愛徳 *caritas*」と共に一切の徳が神から注がれる、という事態にもとづくものである。

このトマス本来の倫理学の中心をなしている徳は愛徳である。実は、トマスは、真の意味での徳はすべて愛徳と結びついており、また、愛徳なしには存し得ない、と考えていた。*I-II q.65 a.2* ではトマスは「倫理的な徳は愛徳なしにありうるか」と問うている。ここで、トマスは「倫理的な徳」に二つの種類を区別する。

第一に、「人間の自然本性的な能力 *facultas* を超えない目的への秩序づけにおいて善い行為を生ぜしめるかぎりでの倫理的な徳」は、人間的活動を通じて獲得されることが可能であり、このように獲得された徳は愛徳なしにも存在するという。これは上述の CVP、すなわち人間の自然本性に内在的なアリストテレス的徳倫理の内容がそのまま成立する可能性を認めたものであると考えられる。先に述べたとおり、トマスはこれを「獲得的徳」と呼び、「多くの異教徒たちにおいて見られた」ごとき徳として位置づけていた。

第二の種類の倫理的な徳とは、「超自然的な究極目的への秩序づけにおいて善い行為を生ぜしめるものとしての倫理的な徳」であり、かかる倫理的な徳は人間的行為をもって獲得されることは不可能であって、神によって注がれると言う。そしてこのような倫理的な徳は愛徳なしには存在しえないとされる。

その理由をトマスは次のように解説する。先述の通り<sup>\*40</sup>、諸々の倫理的な徳は賢慮なしにはありえない。しかるに、賢慮の推論の働きがそこから出発するところの、何らかの目的へと人を善く秩序づけるのは倫理的な徳であるかぎりにおいて、賢慮は倫理的な徳な

<sup>\*39</sup> *I-II q.62 a.3 c.*

<sup>\*40</sup> 本稿【5】(二)節および *I-II q.58 a.4 c., E.N., VI,13,1144b30-32.*



しにはありえない。これがCVPという事態であった。ところで、人を真の究極目的に関して善く秩序づけるのは愛徳であり、倫理的な徳は人を他の諸目的に関して善く秩序づけるものである。究極目的に関する秩序づけは他の諸目的に関する秩序づけより以上に必要とされる。それゆえに、注賦的な賢慮も、賢慮なしにはありえないところの他の諸々の倫理的な徳も、愛徳なしにはありえない、と結論づけられる。

トマスによれば、獲得的な徳は「限定的な意味における徳 *virtus secundum quid*」ではあるが、「端的・無条件的な意味における徳 *virtus simpliciter*」ではない。真の意味での徳、「端的・無条件的意味における徳」とは、端的な究極目的、すなわち「普遍的な善」へと人間を秩序づけるものでなくてはならない。それは注賦的な徳であり、人間の自然本性がいわば自己を超越する場面、すなわち人間が「超自然的究極目的」を志向する場面で成立するものであった。こうした注賦的倫理的な徳は、賢慮の故のみならず、愛徳故にも相互に結合している<sup>\*41</sup>。こうした徳の結合関係は「愛徳による諸徳の結合 *connexio virtutum per caritatem* (以下 CVC)」と呼ばれるものであった。

ところで、CVCのもとにはこのような「神から注賦される倫理的徳」のみならず、「信仰」「希望」という他の対神徳、さらには「聖霊の賜物 *donum*」、そして「聖霊の恩恵 *gratia*」そのものといった、一切の「注賦的な性向 *habitus infusa*」も結びついている。

信仰および希望は、その発端の不完全な状態に即しては、愛徳なしにあり得るが、徳の完全な存在に即しては、愛徳なしにはあり得ないとされる<sup>\*42</sup>。他方、愛徳あるところ、かならず信仰と希望は前提される<sup>\*43</sup>。「聖霊の賜物」とは、対神徳や注賦的な倫理的徳に加えてさらに我々に要請されるもので、人間が自らを神へと明け渡すことを容易ならしめるような「性向」である<sup>\*44</sup>。この「聖霊の賜物」については、トマスは次のように述べている。「我々に与えられた聖霊によって、神の愛 *caritas* が我々の心に注がれた」という『ローマ書簡』(5:5)の言葉にしたがい、聖霊はわれわれのうちに愛徳によって住む。ここからして、愛徳を有する者は聖霊のすべての賜物をもち、賜物のうちのどれひとつ愛徳なしには所有されえない、という仕方において、聖霊の賜物も愛徳において相互に結びついているという<sup>\*45</sup>。トマスによれば、これらの諸性向－対神徳、注賦的倫理的徳、聖霊の賜物－はすべて何らかの仕方で愛徳と結びついており、愛徳と共に神から「注賦」されることによって成立するものとされている。

さらにはアウグスティヌス以来、西方キリスト教世界において「恩恵 *gratia*」という觀念は、人間の救済としての「義化 *justificatio*」論の中核をなすものであった。「聖霊の恩恵」は、以上述べてきた「愛徳による諸徳の結合」により「超自然的究極目的」をめざす倫理全体が成立する上での前提をなす根拠である。トマスはこの「恩恵」そのものまでも、「性向的賜物 *donum habituale*」、さらには一個の「性向」である<sup>\*46</sup>、と考えている。無論、

<sup>\*41</sup> *I-II* q.65 a.1 c.

<sup>\*42</sup> *I-II* q.65 a.4 c.

<sup>\*43</sup> *I-II* q.65 a.5 c.

<sup>\*44</sup> *I-II* q.68

<sup>\*45</sup> *I-II* q.68 a.5 c.

<sup>\*46</sup> *I-II* q.50 a.2 c.



聖霊の恩恵は愛徳を伴う形で神からのみ「注賦」される<sup>\*47</sup>のであり、その限りににおいて一種の「注賦による性向」である、と考えられる。

以上概観してきた CVC は愛徳と共に一切の徳が神から注がれるという事態、すなわち「注賦的徳 *virtutes infusae*」の領域を示しており、神からの恩恵に与ってゆく人間の生をその射程とする。これはキリスト教的な次元における徳の結合を意味している。

### (三) CVP と CVC—教父における徳の結合理論の位置づけ

結局トマスは、諸徳の結合については CVP と CVC という二重の理論を示唆している。

ここで CVP の典拠として言及されていた *I-II q.65 a.1* の *sed contra* に戻ろう。ここで (a) で挙げられた教父たちについてトマスは、キリスト教的な意味での徳の結合という意味で CVC に対応する徳の結合理論の典拠として念頭に置いていると思われる。差し当たりこの項の内部においては、これら教父たちのテキストが説いているとおりに「一般的な条件 *conditio* にもとづいて」区別された諸徳が相互に伴いあう、という論拠にもとづいて徳の結合を説いているものとして紹介している。

CVP と CVC による二つの徳の結合理論と教父との関係について、トマスは *I-II q.61 a.2 arg.3* において、特にアウグスティヌスを取り上げて扱っている。

アウグスティヌスは『カトリック教会の道徳』<sup>\*48</sup>において、四個の枢要徳について、それらが愛の秩序 *ordo amoris* であることをあきらかにしている。ところが、愛 *amor* は愛徳 *caritas* であり、この後者は対神徳とされている。それゆえ、倫理的徳は対神徳から区別されない<sup>\*49</sup>。

ところで、アウグスティヌスが枢要徳を「愛の秩序」であると述べるとき、この「愛 *amor*」は、愛徳 *caritas* を意味しているものとも、一般的な意味での愛を意味しているものとも解しうる。ここでトマスはこの「愛」の多義性にメスを入れる。

愛徳 *caritas* は愛 *amor* であるが、すべての愛が愛徳であるわけではない。それゆえ、「すべての徳は愛の秩序である」と語られるとき、そのことは一般的な意味での愛についてであるとも、あるいは愛徳という愛についていわれているとも理解できる。

もし一般的な意味での愛についてであるとしたら、いずれの枢要徳についても秩序にかなった情動 *affectio* が必要とされ、……すべての情動の根元 *radix* および根源 *principium* は愛であるかぎりにおいて、いずれの徳も愛の秩序である、というふうにいわれる。

これにたいして、もしそのことが愛徳という愛についていわれていると解するならば、それは他のいずれの徳も本質的にいって愛徳である、という意味に理解すべきではなく、……他のすべての徳は或る仕方で愛徳に依存している、という意味に理解すべきである<sup>\*50</sup>。

「一般的な意味での愛についてである」とした場合には、アウグスティヌスの「愛の秩序」

<sup>\*47</sup> *I-II q.112 a.1 c.*

<sup>\*48</sup> Augustinus, *De Moribus Ecclesiae Catholicae*, 1.25

<sup>\*49</sup> *I-II q.61 a.2 arg.3*

<sup>\*50</sup> *I-II q.61 a.2 ad.3*

は一般条件説の枠組みにおける枢要徳の結合を説いたものであることになる。他方、アウグスティヌスの「愛」が愛徳と解される場合について提唱している「他のすべての徳は或る仕方では愛徳に依存している」という事態はトマスのCVC理論にほかならない。この場合、トマスはアウグスティヌスに代表される教父たちのキリスト教的な文脈における諸徳の結合の意味を、自らのCVC理論にもとづいて改めて説き直していると考えられる。

#### (四) 枢要徳内部での「垂直軸」―新プラトン主義的展望

ところで、トマスはI-II q.61 a.5において、枢要徳について「ボリス的 politicae」「浄化的 purgatoriae」「浄霊的 purgati animi」「範型的 exemplares」という分類ないしは段階を導入している。これはマクロビウスによる『スキピオの夢』によって伝えられたプロティノスを権威とする区分である。

トマスはこの権威を次のように解説し、位置づけている。

(1) まず、「範型的徳」とは、神のうちに万物の理念 ratio が先在しているように、神のうちに先在している人間的な徳の「範型 exemplar」としての徳である。

すなわち、(1-1) 神的精神そのものが神において賢慮と呼ばれ、(1-2) 人間において欲望的欲求能力が理性に合致せしめられるように、神的精神の志向 intentio が自分自身へと転じられること conversio が神における節制であり、(1-3) 神の不可変性 immutabilitas が神の勇気であり、(1-4) 神がその業において永遠法を遵守することが神の正義である。

(2) 他方、人間はその自然本性に即してボリス的動物 animal politicum であるがゆえに、枢要徳が人間の自然本性の条件に即して人間のうちに見出されるかぎりにおいて、「ボリス的徳」と呼ばれる。

ここでトマスは、アリストテレス<sup>\*51</sup>と『マタイ福音書』(第5章)を典拠として、「可能な限り神的なものに接近することが人間の務めである」とし、それ故に、(2) (人間的徳)と(1) (神的徳)の中間的諸徳の指定が必要であると述べる。そうした中間的諸徳は(3)「運動 motus」と(4)「運動の終極 terminus」との相違として段階づけられる。

(3)「運動」すなわち、神的類似への途上にある者たちの徳が「浄化的な徳 virtutes purgatoria」と呼ばれる。

すなわち、(3-1) 徳としての賢慮が「神的なことがらを観照することによってすべての地上的なものを軽蔑し、霊魂のすべての思念 cogitatio をただ神へと方向づける」ならば、それは「浄化的賢慮」であり、(3-2)「堪えられるかぎり、すなわち自然が許容するかぎり身体の行使のために必要とされるものを無視する」節制が「浄化的節制」であり、(3-3)「霊魂が身体から離れ、天上界へと近づくことのために怖れないようにする」勇気が「浄化的勇気」であり、一旦とるときめた浄化の道をたどることを「魂の底から同意すること」が「浄化的正義」とであるとされる。

(4)「運動の終極」すなわち、既に神的類似に到達した者たちの徳は、「既に浄化された精神の徳 virtus jam purgati animi」であり、至福な人々、この世で最高の完全性に達した人々の徳である。

すなわち、(4-1)「浄霊的賢慮」は神的事柄のみを直観し、(4-2)「浄霊的節制」は何ら

<sup>\*51</sup> EN., X, 1177b26

地上的情欲を知らず、(4-3)「浄霊的勇氣」は情念とまったくかかりあわず、(4-4)「浄霊的正義」は神的精神を模倣しながら、恒久的な契約でもって神的精神との交わりを保つ、とされる<sup>\*52</sup>。

トマスは範型的徳を「人間的徳の範型が神の内に先在する」ものとして、つまり「神における徳」として位置づけている。また、「浄霊的徳」とは「既に神の類似に到達した者の徳」であって至福者、この世で最高の完全性に達した人々の徳を指す。さらに「浄化的徳」とは神の類似への途上にある者の徳である。この段階理論は、そのままキリスト者の霊性に適用できるように見える。すなわち、「途上にある in via」通常のキリスト者は「浄化的徳」に、そして「浄霊的徳」は至福者に対応するように思われる。

しかしながら、ここで注意すべきなのは、この段階理論は、あくまでも「枢要徳」の枠内で論じられていることである。つまり、神や至福者まで射程に入れたこの段階理論は、対神徳によるものではなく、枢要徳内部での「垂直軸」であり、「哲学的な」、特に新プラトン主義的な展望を示すものである。

I-II q.62 a.2 では、対神徳の対象とは、「人間的理性の認識を超出する事物の究極目的」としての神自身であるのに対し、知的・倫理的徳の対象は「人間的理性により把握可能」なものとされている。枢要徳の枠内における問題の段階理論は「人間的理性により把握可能」な射程の限界にかかわるものとして、「枢要徳」と「対神徳」との関係論を論じる際に、この段階理論の位置づけは一つの論点となろう。

「可能な限り神的なものに接近することが人間の務めである」とする根拠として、アリストテレスと聖書を挙げている点も、この段階理論の微妙な位置づけを示している。これはいわば人間が自らの努力によって神に接近する、という視点において「異教的な」プラトン主義の伝統とキリスト教徒の歩みとを共通の枠組みにおいて位置づけようとしている試みであると言える。

しかし、本来のキリスト者にとって神への道行きは、あくまでも「ただ神によってのみわれわれに注賦され」「聖書にふくまれている神的な啓示によってのみ伝達される」ところの対神徳によって導かれることはトマスにとっては当然の前提であろう。

## [7] 結語

最後に、以上概観してきたトマスの枢要徳理論において注目すべき点をまとめておく。

枢要徳についての理解についてはプラトンにまで遡る解釈史があり、キリスト教世界においても教父たちに受け継がれた伝統があった。教父たちの枢要徳についての理解は、主としてキケロを通して受け継がれてきたストア派倫理学の影響下にあった。他方、トマス・アキナスにおいては、他の哲学的テーマにおけるのと同様、アリストテレス哲学の大きな影響下にあったと言える。

枢要徳の数と順序に関しても、能力、性向、働き、そして基体といったアリストテレスに依拠して体系化された哲学的人間論の枠組みによって理論づけられていた。また、ストア派倫理学以来のテーマであった「徳の結合」というテーマに関しても、トマスは

<sup>\*52</sup> I-II q.61 a.5 c.

それまで教父たちが依拠してきたストア派倫理学以来の枠組みを徳の区分に関する「一般条件説」として整理して位置づけた上で、これに優る枠組みとしてアリストテレス的な「固有対象説」を提示している。その上で、「固有対象説」にもとづく「徳の結合」に関する新たな理論として CVP を、さらには対神徳をも射程に入れた場面では CVC を提唱している。

なお、枢要徳と対神徳との関係において微妙な位置にあるものとして注目されるのが、枢要徳についての「ポリス的」「浄化的」「浄霊的」「範型的」という新プラトン主義的な分類ないしは段階理論であった。本来のキリスト者にとって神への道行きは、あくまでも「ただ神によってのみわれわれに注賦され」「聖書にふくまれている神的な啓示によってのみ伝達される」ところの対神徳によって導かれる。しかしこの段階理論は、そのままキリスト者の霊性に適用できるように見える。これは、いわば人間が自らの努力によって神に接近する、という視点において「異教的な」プラトン主義の伝統とキリスト教徒の歩みとを共通の枠組みにおいて位置づけようとしている試みであると言えよう。

## Thomas Aquinas on “cardinal virtues”

Naoki KUWABARA

The ethics after modern times concentrated on the evaluation of the act and lacked in the viewpoint for the evaluation of the acting person. Reflecting on this lack, recently the modern significance of the virtue ethic is reevaluated. Under such a background, the study over the four “cardinal virtues (virtutes cardinales)”, i.e. prudence “prudentia <phronēsis>”, justice “justitia <dikaïosynē>”, moderation “temperantia <sōphrosynē>”, courage “fortitudo <andreia>”, has been showing remarkable development in the field of Medieval philosophy both in Japan and in the international level. This study was got a head start in the middle of the 20th century by Delhaye and Gauthier and Lottin and others. Recently, the study has been brought into the new stage by I. P. Bejczy who has the vision over the whole Middle Ages, or R. E. Houser who especially focused in the thirteenth century. As the result, certain survey about the process of the transmission of the cardinal virtues into the thoughts of Church Fathers and Middle Ages is now establishing.

Under such situation, the Japanese Society of Medieval Philosophy is panning symposium and special report entitled “the formation and the development of the thought on cardinal virtues”, for two years in succession. The theme in 2019 was “the reception and the formation of the cardinal virtue in the thought of the Church Fathers”, the theme in 2020 is “the development of the cardinal virtue in the scholasticism”. I am asked for the special report in the conference of 2020. This report precedes this and intends to gather up the main points of the theory on the cardinal virtues in Thomas Aquinas who is the representative scholastic philosopher.

The notable points about the theory of the cardinal virtues of Thomas are as follow.

The history of cardinal virtues date back to Plato, and the tradition was inherited in Christendom by Church Fathers. The understanding about the cardinal virtue of Church Fathers was mainly under the influence of the Stoic ethics which had been inherited through Cicero. On the other hand, in Thomas Aquinas, we can find the decisive influence of the Aristotelianism just like in the other philosophical themes.

Thomas theorized about the number and the order of cardinal virtues by the frame of the Aristotelian philosophical anthropology, such as potentia, habitus, operatio, and subjectum.

About “the combination of the virtue” that was a traditional theme since the Stoic ethics, Thomas placed the frame of the Church Fathers that they inherited from the Stoic ethics as “the general condition theory” about the division of the virtues. Thomas shows the

Aristotelian theory about the division of the virtues as “the peculiar object theory”, and he considers this theory is superior to “the general condition theory”. With that in mind, Thomas proposes “*connexio virtutum per prudentiam*” (CVP) as a new theory about “the combination of the virtue” based on “a peculiar object theory”. Furthermore, Thomas proposes *connexio virtutum per caritatem* (CVC) in the scene where theological virtues are in a range.

In addition, a Neoplatonistic classification or stage theory of the cardinal virtues, i.e. “*politicae*”, “*purgatoriae*”, “*purgati animi*”, and “*exemplares*”, deserves attention. This stage theory has a delicate position in the relation between cardinal virtues and the theological virtues. The approach to God of the Christian is originally led by the theological virtues which are “infused to us only by God”, and is “transmitted only by divine revelation included in the Bible”. However, this Neoplatonistic stage theory seems to be able to apply to the spirituality of the Christian. It may be said that this is, so to speak, the trial that Thomas is going to place the “pagan” Platonic tradition and the step of the Christian spirituality in a common frame from the viewpoint that a human being accesses God by his own effort.